

ЮДЕО-ХРИСТИЯНСЬКІ КОРІННЯ ЄВРОПИ

Віктор МАЛАХОВ

«ТЯГАР МІЙ ЛЕГКИЙ».

НАД СТОРІНКАМИ ЄВАНГЕЛІЯ

Для сучасної людини, яка прагне «зібрати» себе у стані віри, водночас чесно віддаючи собі звіт у масштабах розриву, що проліг між запитамися сьогоденного досвіду і порушеною традицією, — одним із найважливіших аспектів релігійності постає духовна потреба «перечитати» (*re-legere*)¹ Святе письмо, повернутися думкою до його призабутих джерел, обміркувати їх наново. «Віра, — каже св. апостол Павло, — від слухання» (Рим. 10.17); наважимося помислити — й від вслухання, вчитування, вникання у, здавалося б, прості, давно знайомі слова й думки. Як у житті кожної окремої людини, так і в історичному існуванні цілих народів і культур раз по раз виникають моменти, коли подібні старі істини по-новому починають випромінювати прихований у них смисл, і ми несподівано відкриваємо їх для себе як щось животрепетно актуальне, немовби саме для нас і призначене.

Вдумування, вникання в тексти Святого письма як осердя сучасної християнської релігійності загалом не є тотожним ні спробам «зрозуміти» ці тексти на свій власний кшталт, ні їх тлумаченню. Перше могло б означати зведення смислової безмежності Божественного слова до більш-менш примітивної побудови, відповідної «духовній ємності» суб'єкта такого розуміння. Для оцінки спроб подібного роду вочевидь залишається посутнім застереження від інтелектуальної гордості або, як казав свого часу Г.С.Батіщев, «своємірства»: хто я такий, щоб намагатися «зрозуміти», «осягти» повноту слова Божого, тим самим немовби опановуючи його сокровенними глибинами?

Що ж до другого, тобто тлумачення Святого письма, то згідно з православним поглядом це тлумачення є справою церковною, ґрунтується на церковному Переданні й писаннях Святих Отців²; як таке, воно неприступне і неспасенне для людини нецерковної, що лише прагне відшукати свій шлях до Храму; а саме ситуація останньої і є для нас відправною у даному нарисі.

Отже, не просто розуміння і не тлумачення, а саме вникання, обмежене, «точкове» вмислювання в слово, зверненість якого до нас у нашому «тут» і «тепер» закликає до відповіді — такою уявляється мені висхідна герменевтична орієнтація нашого нинішнього *sonati fidei* (якщо звернутися до традиційної схоластичної термінології, яка в даному разі видається цілком доречною). Зрештою, Божественна присутність розкривається для нас таким чином у слові, висловлюванні, а довершеність останнього, при всій його смисловій невичерпності, передбачає можливість спілкування на його основі, отже — схоплювання, засвоєння нами його кінцевого змісту (хоча, і це принципово, не «взагалі», не цілком, а саме у видноколі даного звертання, даного діалогічного контакту). Природно, вдаючися до такого «перечитування» священних текстів, продумування їх наново, ми маємо віддавати собі звіт у тому, що для когось іншого їх смислового надпотужності може розкритися в зовсім несподіваному для нас аспекті, — а отже, маємо бути толерантними до різноманіття спроб наших сучасників відновити свою зверненість до Абсолюту, в дусі вказівки Христа: «Багато осель у домі Мого Отця» (Ів. 14.2).

Наведені нижче міркування являють собою досвід подібного звернення до одного з євангельських висловів, у якому дописувачеві даних рядків відчувається виразний заклик до духовного усвідомлення, можливо — до зусилля віри. Про обмеженість такого підходу чи й варто ще раз нагадувати, проте ті лінії смислового розподілу, які він увиразнює, видаються мені вартими деякої уваги в контексті опрацювання сучасного християнського життєрозуміння.

Як передає євангеліст, Ісус Христос, проповідуючи по містах і селах галілейських, казав людям, що збиралися послухати його: «Прийдіть до мене, усі струджені та обтяжені, — і Я вас заспокою! Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене, бо Я тихий і серцем покірливий, — і «знайдете спокій душам своїм». Бож ярмо Моє любе, а тягар Мій легкий!» (Мт. 11. 28—30).

Тягар Мій легкий... «Коли хоче хто йти вслід за Мною, хай зречеться самого себе, і хай візьме щоденно свого хреста, та й за Мною йде. Бо хто хоче душу свою зберегти, той загубить її, а хто ради Мене згубить душу свою, той її збереже» (Лк. 9. 23—24). «Коли хто приступить до Мене, і не зненавидить свого батька та матері, і дружини й дітей, і братів, і сестер, а до того й своєї душі, — той не може бути учнем Моїм!» (Лк. 14, 26). «І хто не візьме свого хреста, і не піде за Мною слідом, той Мене недостойний» (Мт. 10, 38)³.

Так от, вдумаймося: цей тягар, тягар Хреста, що його заповідав Ісус своїм вірним, — легкий. І справа не в порівнянні, не в тому, що все земне втрачає, мовляв, свою вагу перед лицем Божественного покликання, — ні, справа в загальній життєвій настанові, що торкається як справ земних, так і справ небесних, — настанові на легкість щонайважчого.

Облиш все своє, «розпродей усе, що ти маєш, і вбогим роздай, — ... та й іди вслід за Мною!» (Лк. 18, 22). Перші слова, з якими Христос звертається до юрби в Нагірній проповіді, — не є важкі й страшні імперативи, а заповіді блаженства, що, певно, сповнювали тодішніх слухачів Христа тим самим відчуттям дивовижної душевної полегкості, від якого знерідка перехоплює дух і нам, нинішнім: «Блаженні засмучені, бо вони будуть утішені. Блаженні лагідні, бо землю впадкують вони. Блаженні голодні та спрагнені правди, бо вони нагодовані будуть» (Мт. 5. 4—6).

Спробуємо трохи вдивитися в цей дивний етос легкості, дві тисячі років тому явлений людям Христом.

...Коли Дитинчаті Ісусу виповнилося 40 днів, його батьки, згідно з приписами Закону Мойсеева, принесли його до Храму, аби справити над ним як над первістком обряд посвячення Богові. Тут до них наблизився старець Семен, що «від Духа Святого йому було звіщено смерті не бачити, перше ніж побачить Христа Господнього» (Лк. 2. 26). В пророчому осяянні Семен бере божественну Дитину на руки й промовляє слова, надзвичайно важливі для усього християнського життєвідчуття: «Нині відпускаєш раба Свого, Владико, за словом Твоїм із миром, бо побачили очі мої Спасіння Твоє» (Лк. 2. 29—30).

Далі Семен благословляє Ісусових батьків і прорікає Марії майбутні потрясіння в Ізраїлі та її власну трагічну долю. Не випадково свято Стретіння, що вшановує цю подію в церковній традиції, вважається «не тільки святом на честь Христа, а й «богородичним», що «нагадує нам про земний подвиг і муки Матері Божої»⁴.

Тут ми, однак, передусім спробуємо зосередитися саме на отому першопочатковому «Нині відпускаєш». Від чого, власне, «відпускає», звільняє праведного Семена зустріч у Храмі? І як змінює вона — якщо змінює — онтологічний статус людини загалом?

Не будемо шукати надто далеких і прихованих відповідей. Очевидно, що «відпускає» Семена Господь від приреченості нескінченно тягти своє земне існування, що природним чином ставала для нього дедалі більш обтяжливою. Читаємо: «І від Духа Святого йому було звіщено смерті не бачити, перше ніж побачить Христа Господ-

нього» (Лк. 2, 26). Проте за цим індивідуальним покликанням праведного юдейського старця явно постає й покликання інше, давніше, що стосується вже не тільки окремих людей, а цілого Богом обраного народу, і то як утілення всієї дохристиянської людності; не зважаючи на це співпадіння покликань мені уявляється неможливим збагнути справжній сенс і вагу даної євангельської сцени.

Спробую пояснити свою думку. Згадаймо, з ким і про що укладає Господь Завіт на горі Синай. З ким — з народом Ізраїлю, що при всій своїй множинності постає у цьому акті як єдиний суб'єкт, продовжувач життєвих інтенцій Авраама, Ісака, Якова, з кожним з яких Бог учиняв союз зосібна (як до того — з Ноем; див. 1М. 6, 18). Авраамові, зокрема, Господь обіцяє не лише зробити його «батьком багатьох народів» (1М. 17, 4,5), але й просто — «вчинити» його «народом великим» (1М. 12, 2). Саме ймення Ізраїль, перш ніж стати назвою народу, було, як відомо, дане особисто прабатькові Якову-богоборцю (1М. 32, 29). Про що ж домовляється Господь зі своїм обраним народом — звичайно, передовсім про виконання деяких зобов'язань, з боку людського — дотримання певних заповідей благочестя. Усього за традицією в Торі нараховують 613 заповідей; суворе їх додержання є справою досить обтяжливою, що переймає все життя ревного юдея. І звичайно, Ісус Христос, «Господь... суботі» (Лк. 6, 5), істотно змінює весь екзистенційний тонус життя у вірі, звільняючи своїх послідовників від тягара буквального виконання усіх цих заповідей, аж до найбільш дріб'язкових із них.

Проте подібне полегшення саме по собі не переступає межі старозаповітного життєсприйняття; власне, Ісус сам підтверджує це, посилаючись у випадку порушення заповіді дня суботнього на приклад царя Давида (Лк. 6, 3—4). Істотно, однак, що крім заповідей благочестя з їх життєбудівною орієнтацією саме Обітування Боже накладало на єврейський народ й сукупне історичне зобов'язання, робило його суб'єктом покликання, що конче має бути виконане. Причому, відповідно до з'ясованого вище, це діяльне покликання звернене як до всієї спільноти обраного народу загалом (кнессет Ізраель), так і — невіддільно від цього — до кожного окремого її члена, що не лише поділяє, але й, за Авраамовою подобою, тією чи іншою мірою уособлює, приймає на себе її історичну долю. Господнє звертання до Авраама: «Ходи перед лицем Моїм» (1М. 17, 1) у цьому розумінні включає в себе й заповіт шукати, відвойовувати, заселяти й розбудовувати Обіцяний Край, торувати шлях Месії, виконувати Божественну справу облаштування й вдосконалення світу⁵.

Бути таким чином Авраамом, бути Ізраїлем — важко зовсім в іншому сенсі, ніж навіть бездоганно виконувати заповіді, це вже, якщо згадати сучасну філософську мову, важкість на рівні своєрідної «поцейбічної трансценденції». «Не можу я один нести весь народ оцей, надто важко це для мене!» — жаліється обранець Божий Мойсей у книзі Числа (4М. 11, 14)⁶; проте помалу відчуття такого «несення» загальнонародних зобов'язань, гріхів, сподівань у катастрофічному просторі історії стає надбанням багатьох, однією з прикметних рис національного характеру.

Згодом Господь «ставить» для обраного народу пророків, котрі мають передавати людям Його накази (див. 5М. 18, 18), що приводить до нової актуалізації ідеї покликання. Ще через два тисячоліття, в пізній Кабалі (зокрема, у вченні Іцхака Лурія) ідея діяльного покликання людини — як роду, так і окремого індивіда — набуває обрисів витонченої метаісторичної концепції: саме людина має відновити, виправити порушене в процесі космогенезу творіння (вчення про тіккун), зібрати й піднести розсіяні по світах іскри Божі й тим самим немовби «домалювати Божественний образ, кладучи останній мазок»⁷. Відтак кожен віруючий «несе велику відповідальність за виконання свого месіанського завдання»⁸.

Старозаповітною (в типологічному відношенні) свідомістю цей месіанський обов'язок переживається глибоко і гостро. Саме необхідністю для кожної окремої душі виконати своє покликання попри обмеженість земного існування обґрунтовують, зокрема, представники кабалістичного містицизму вчення про метемпсихоз, або гілгул⁹. Більш традиційним вислідом цієї ж екзистенційної колізії можна вважати здавна властиві єврейській ментальності культ старості, прагнення до розширення меж земного людського життя, зворотнім боком чого постає глибинний страх смерті, що набуває в такому контексті своєрідного морального значення (смерть як відпадиння від Божественної місії).

Про наявність такої, інколи виразної, інколи ж глибоко прихованої моральної орієнтації маємо чимало свідчень з найдавніших часів аж до нашої сучасності. Згадаймо лишень агадичну оповідь про «бунт» Мойсея проти смерті на порозі Обіцяного Краю¹⁰; про схильність євреїв «відсувати у неозору далину» неминучість смерті писав уже в наші часи ніхто інший, як З.Фрейд¹¹. Показові в цьому відношенні й свідчення ззовні. Так, у Корані про «синів Ісраїла» сказано, що вони — «найжадібніші з людей до життя... кожен із них хотів би, щоб йому далось життя в тисячу літ»¹². Як відповідають ці

коранічні рядки суті християнського уявлення про Агасфера, що впродовж віків визначало одну з найістотніших граней сприйняття єврейства масовою європейською свідомістю!

Таким чином, у світі Старого Заповіту безпосередня причетність людини до Абсолюту повертається свинцевим тягарем незбутнього обов'язку, що стискає історичне буття народів і генерацій в єдине смислове поле, виразно втілюване кожною людиною зокрема, — обов'язку, що вочевидь перевершує спроможність окремого індивіда, а проте покладений саме на нього, в його тут-і-теперішньому бутті. Обов'язку, від якого, по суті, не може звільнити і смерть. Майже за Кантом: я усвідомлюю своє абсолютне зобов'язання перед Богом — отже, я маю здолати смерть, аби мати можливість його виконати.

Отож, у старого праведного Семена справді, як бачиться, нелегкий тягар висів за плечима. І були-таки в нього причини при знаменній зустрічі в Храмі зітхнути з полегшенням: «Нині відпускаєш...». Звичайно, Бог-Син не відступився від людини, жодної крихти сенсу й відповідальності не відібрав від її неповторного буття. Але Він очистив її смерть. Він надав їй блаженну можливість відходити з миром, у щасливому сподіванні, що найважливіше, єдино важливе й сумірне силам її душі — її вибір, її подвиг — можливо, зроблене; далі вже Господь, ким врятований світ із самої його основи, прийде на поміч. І не біда, коли ти чогось не встиг, не доробив: в уже спасеному, вже Божому світі енергії добра розповсюджуються далеко. Птахи небесні, як відомо, не сіють, не жнуть — але спробуйте бути як ті птахи небесні!

Однією з основних моральних рис християнства видається те, що зазначена екзистенційна легкість нерозривно сполучається в ньому з жертвністю — не менш як і з повсякчасною довірою до буття. Довірою — бо посеред буття, на його крутих стежках людина стрічає Бога, що викупив його Своєю хресною кров'ю. Жертвністю: за своєю суттю християнство ставить віруючого на шлях не самореалізації, а любовного самозречення, потребує не стільки доконечного виконання кожним його життєвих завдань, скільки легкої жертви собою і своїм у всеохоплюючому, радісному, воскресному світлі Божественної любові. Але така жертва собою і є ніщо інше, як довільна смерть, смерть у дусі — єдино завершена смерть, що творить життя, як визначав її Л.П. Карсавін¹³. Ще один елемент цього прикметного морального стану душі — внутрішня тиша, мовчання як ненаполягання на власному об'єктивуючому голосі, власній відповіді Творцю; риса, характерне психологічне забарвлення якої передають, зокрема,

російські слова «кротость», «безответность». Поза цим екзистенціалом мовчання особливо важко уявити східнохристиянську духовність¹⁴. Й знаменно, що, так само як у розглянутому щойно сполученні жертовності й довірливої легкості у сприйнятті життя, найпершим прикладом цієї душевної тиші для християн постає сам Христос — Їм-бо про себе і сказано: «Я тихий і серцем покірливий...» (Мт. 11, 29).

Отак у тихій довірі, не ремствуючи душею, не жаліючи себе й не домагаючися свого, бере християнин свого хреста і йде за Вчителем. І легкий йому тягар цей, і немає звабливого безміру в його стражданнях.

Звичайно, глибинні духовні й моральні розподіли рідко вкладаються у рамки відповідних формальних дефініцій. І в межах християнського життєсприйняття, зокрема в протестантизмі, знерідка даються взнаки характерні прояви окресленого вище «етосу важкості» — і ідея непозбутнього покликання¹⁵, що випереджає наявні можливості індивідуального існування людини, і моральний страх смерті, і фаустівська жадоба нескінченного поцейбічного життя тощо. Яскравим взірцем «етосу важкості» на новоевропейському ґрунті постає кантівське вчення про категоричний імператив, що, покладаючи на індивіда обов'язок виконання абсолютних моральних вимог і при цьому відсторонюючися від будь-яких сподівань на емпіричне буття, змушене висувати ідею безсмертя людської душі як суто моральний постулат практичного розуму¹⁶. Характерні рефлексії старозаповітного сприйняття людської драми на тлі протестантизму знаходимо і в С.Кіркегора, зокрема в його «Страсі й тремтінні», де жертвопринесення Авраама витлумачується в дусі, що його можна вважати парадигмальним для «етики важкості» — як сповнене абсолютного значення невідбутнє і неуникне діяння безмежно самотньої людини, діяння, що захоплює її всю. Недарма конвенційний «автор» «Страху й тремтіння» Йоханнес де Силенціо раз по раз згадує про жах, який викликає в нього вчинок Авраама, зазначає, що «хода навіть найбільш випробуваного трагічного героя нагадує танок, порівнюючи з ходом лицаря віри (Авраама. — В.М.), котрий просувається уперед повільно й стражденно»¹⁷.

З іншого боку, в межах юдейської традиції справді чарівні взірці «етосу легкості» являє, зокрема, хасидизм XVIII—XIX ст. — релігійна течія, що виникає в Західній Україні (Поділля, Волинь, Галичина) й бурхливо розповсюджується на теренах розселення євреїв Східної Європи. Приймаючи ідею покликання в її екзистенційній

напрузі, хасиди водночас чітко розрізнили індивідуальний і загальнонародний аспекти спасіння, що призвело до певної «нейтралізації» месіанського елемента»¹⁸. В зв'язку з цим покликання виявляється сумірним конкретній особистості, цілком досяжним у її реальному житті; відтак блаженство, щастя, радість (*simha*) не лише отримують «законне» місце в людському житті, а й визнаються бажаним духовно-релігійним станом. Як зазначає, наприклад, рабі Ізраель з Ружина, «якщо забудеш веселість і поринеш у тугу, то забудеш Господа твого»¹⁹. При тому ця хасидська веселість нерозривно пов'язана з внутрішнім ліризмом, з тим, що можна було б назвати пісенністю життєсприйняття. За словами рабі Елімелеха, «добре, коли людина діє так, щоб у ній співав Бог»²⁰. Жити й діяти так, щоб у тобі співав Бог, — у цьому, можна сказати, сама суть хасидизму.

Втім, якщо вести мову про терени України (куди ми вже й ступили разом із хасидами), найвиразніший контраст «етосу легкості» й «етосу важкості» являють нам — при всій спорідненості в інших відношеннях — постаті Григорія Сковороди і Миколи Гоголя.

Перший з них так і ввійшов до історії легкою ходою мандрівного старця, вдячного всеблаженному Богові, що важке зробив не потрібним, а потрібне неважким, радого, що світ його не спіймав. Світлим, радісним ставленням до життя, вдячністю за власне покликання, любов'ю до пісень і співу Сковорода дещо нагадує своїх сучасників — хасидів. Смерть зустрів мудро і просто, заздальгідь примирений з нею. І хоча від пафосу жертвовності український мудрець був далекий, а про Христа говорив часом дивні речі («еврейский Епикур-Христос», — читаємо в «Саде божественных песней»²¹) — від усієї його духовної постави віє якоюсь благодаттю; так і бачиться, що він — серед обранців Божих.

Постать другого трагічна. Неперевершений майстер сміху, з юнацьких літ він живе під знаком надзусилля, висуває перед собою все більш грандіозні творчі й духовні завдання. «Мені діставалося важко все те, що дістається легко природному письменникові», — зізнається Гоголь в одному з приватних листів²². А був же він більш ніж письменник! Праця над «Мертвими душами», особливо над другим їх томом — це титанічна спроба творення шедевр, здатного морально відродити заблукану, знавіснілу Русь, спроба, що її однаково неможливо було ані довести до кінця, ані лишити незавершеною — адже половинне спасіння не рятує. Тому й набуває такого фатального звучання історія «відпадиння» знемагаючого письменника від свого величного задуму; трагізм остаточного життєвого занепаду в долі

Гоголя (як і у Канта) попри все не пом'якшений, бо не сказано те, що конче мало бути сказано. І скільки б часу не минуло від кончини письменника, увійшовши у світ його творчості, важко позбутися враження, що робота все ще триває, що Гоголь ось-ось надішле таки до редакції рятівний, світоосяжний, все пояснюючий рукопис... Такий вже гатунок безсмертя припав на його долю.

... Нині відпускаєш раба Свого, Владико, за словом Твоїм із миром...

Відпускаєш — для спокою і тиші на віки віків, для душі й волі. Й для вільного Хреста, що його так легко і солодко нести за Тобою.

От чи тільки не занадто — по-земному, спокусливо — легко і солодко? Чи, зрештою, не зраджуємо ми Христа, дбайливо відгороджуючи свою душу від жаху й зневіри існування в нашому розхристаному світі?

Ось питання.

¹ На цю етимологічну відповідність (religio-telego) в одній із своїх праць вказує В.В.Бібихін. (Див.: Биbihин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. — 1992. — № 7. — С. 36).

² Див., напр.: Иоанн Брек (свящ.). Православие и Библия сегодня // Альфа и Омега: Уч. зап. О-ва для распространения Священного Писания в Росии. — 1996. — № 4 (11). — С. 8—26.

³ Пор. також: Мт. 16, 24; Мр. 8, 34.

⁴ Мень А.В. Православное богослужение. Таинство, Слово и образ. — М.: СП «Слово», 1991. — С. 69.

⁵ В такому «вдосконаленні» відомий сучасний юдейський мислитель Й.-Д.Соловейчик вбачає «фундаментальну національну ідею, основну мету Божої людини» (Соловейчик Й.-Д. Катарсис. — Иерусалим: Амана-Маханаим, 1991. — С. 51).

⁶ Наводжу за виданням: Тора (Пятикнижие Моисеево) с русским переводом. — Иерусалим; Москва: «Шамир», «Арт-бизнес-центр», 5753(1993). — С. 775 (Кн. Бемидбар, 11, 14).

⁷ Див.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. — Библиотека-Алия, 1993. — Т. 2. — С. 95.

⁸ Там же. — С. 99.

⁹ Див.: Там же. — С. 104—109. Пор. також: Штайндальц А. Роза о тринадцати лепестках. — Иерусалим: Шамир, 5750 (1989). — С. 87—88.

¹⁰ Див.: Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей. — М.: Раритет, 1993. — С. 89—97.

¹¹ Фрейд З. Мы и смерть // Рязанцев С. Танатология — наука о смерти. — Спб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994. — С. 14.

¹² Коран. — М.: СП ИКПА, 1990. — С. 36.

¹³ Див.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. — М.: «Ренессанс», 1992. — Т. 1. — С. 272—273, 278—279 и далі.

¹⁴ Див., напр.: Малахов В.А., Чайка Т.А. Слово и безмолвие в древнерусской культуре (к проблеме типологии) // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. — К.: Наук. думка, 1987. — С. 98—111; Хоружий С.С. Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. — М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. — 135 с.; Богданов К.А. Очерки по антропологии молчания. Homo Tacens. — СПб.: РХГИ, 1997. — 352 с.

¹⁵ Див.: Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. — К.: Основи, 1994. — С. 69—79, 98—101.

¹⁶ Див.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 454—457.

¹⁷ Кьеркегор С. Страх и трепет. — М.: Республика, 1993. — С. 73—74. Пор.: Там же. — С. 38, 50 та ін.

¹⁸ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. — Т. 2. — С. 166.

¹⁹ Бубер М. Хасидские рассказы // Бубер М. Избранные произведения. — Библиотека-Алия, 1979. — С. 171.

²⁰ Там же. — С. 146.

²¹ Сковорода Г.С. Сад божественных песней // Сковорода Г.С. Повне зібр. тв.: У 2 т. — К.: Наук. думка, 1973. — Т. 1. — С. 89.

²² Цит. за: Вересаев В.В. Гоголь в жизни. Систематический свод подлинных свидетельств современников // Вересаев В.В. Соч.: В 4 т. — М.: Правда, 1990. — Т. 4. — С. 277.